А. М. Ранчин

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ПРОСТРАНСТВЕННОЙ СТРУКТУРОЙ В СКАЗАНИЯХ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

Как хорошо известно, пространство в культурах различных эпох осмысляется отнюдь не как нейтральная физико-географическая среда, вмещающая в себя предметы вещественного мира. Пространство часто наделяется особенными семантическими характеристиками, оно не является семантически «пустым». Такое восприятие пространства, которое можно назвать мифологическим, свойственно, в частности, средневековому христианскому сознанию; оно выражено и в древнерусской словесности.

Одно из кардинальных свойств пространства в такой трактовке — различение в нем частей, «подпространств» сакральных и профанных, в соответствии с чем движение в пространстве человека интерпретируется в религиозно-нравственном коде: «Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей (...)»; «Всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственных оценках»; «средневековый человек рассматривал и географическое путешествие как перемещение по “карте” религиозно-нравственных систем» (Ю. М. Лотман)[1].

В таком символически осмысляемом пространстве особенную значимость имеют сакральные локусы, противопоставленные профанному окружению и ориентированные вертикально, т. е. связанные с горним миром. Эта связь может реализовываться

также в пространственном измерении – в расположении на возвышенном месте[2].

Несомненно, Киев и Киево-Печерский монастырь были для древнерусских людей, в том числе для составителей сказаний, вошедших в Киево-Печерский патерик, наделены признаками такого священного места. Не случайно и устойчивое подчеркивание возвышенного («на горах») местоположения Киева в «Повести временных лет» (в сказании об основании города)[3], и планировка строителями Киева времен Ярослава Мудрого в форме креста, а также ориентация на топографию Иерусалима и Киева; при восприятии города как подобия Иерусалима Киево-Печерская обитель соотносилась с таким сакральным прообразом, как Сионский пещерный монастырь[4]. Особенное восприятие Киево-Печерского монастыря, обусловленное как его происхождением (основан не князьями и боярами, а самими иноками, отрекшимися от соблазнов мира), так и превращением этой обители в место, откуда вышло большинство русских архиереев домонгольской поры, засвидетельствовано многими древнерусскими текстами и, прежде всего, естественно, Киево-Печерским патериком, в котором и рассказывается об истории создания монастыря и о подвигах братии. Семантика печерского локуса отмечена прежде всего в Несторовом «Житии Феодосия Печерского», включенном в состав патерика: агиограф отмечает как заслугу Феодосия «выведение» монахов из пещер на поверхность земли и закладку Успенской Печерской церкви; роль пространственной вертикали подчеркнута также в ряде чудес из этого жития, в частности, в чуде с возносящейся церковью, в которой чернецы спасаются от разбойников (храм поднимается над землею более чем на перелет стрелы). Но в данном случае предметом рассмотрения будет не Несторово «Житие Феодосия», а патериковые сказания, посвященные созданию, освящению и росписи Успенской церкви. Само по себе осмысление пространства, содержащееся в этих патериковых сказаниях, естественно, не оригинально, так как обусловлено природой средневекового мировидения. Но способы выражения этой семантики в древнерусских произведениях могут быть весьма нетривиальными[5].

Патерик открывается «Словом о создании Печерской церкви», в надписании которого указано на особенные, чудесные об-

стоятельства воздвижения этого храма: «Слово о создании церкви, да разумѣют вси, яко самого Бога промыслом и волею и того Пречистыа Матере молитвою и хотѣнием создася и съвершися боголѣпнаа, и небеси подобнаа, и великаа церкви Богородичина Печерскаа, архимандритиа всеа Рускиа земля ⟨...⟩»[6]. Таким образом, отмечены как богосозданность храма, так и исключительная красота, толкуемая как небесоподобие, как своеобразная изоморфность церкви Небу.

В этом «Слове» рассказывается о прорицании святым Антонием варягу Шимону перед битвой с половцами на Альте: «Блаженый же рече тому: "О чадо, яко мнози падут острием меча, и, бѣжащим вам от супостат ваших, попрании и язвени будете, и в водѣ истопитеся; ты же, спасенъ быв, здѣ имаши положен быти, в хотящей ся создати церкви"» (с. 8, л. 1 об.). Предсказание исполняется: раненый в битве Шимон «[в]озрѣвъ же горѣ на небо и видѣ церковь превелику, якоже и преже видѣ на мори ⟨...⟩» (с. 8, л. 1 об.).

Печерская церковь прежде воплощения в камне появляется в небе, что и означает ее богосозданность — Шимон зрит небесный прообраз, архетип храма. Грандиозные размеры церкви также, очевидно, свидетельствуют о ее особой природе.

Интересно, что в тексте «Слова» говорится о прежде бывшем Шимону видении этой же церкви как о чем-то известном, но читатель узнает об этом чуде позднее. Таким образом, читающий текст этого сказания одновременно как бы оказывается на месте Шимона и наделяется его знанием и одновременно попадает в ситуацию неведения: он *должен* знать то же, что и спасенный варяг, но знать этого *не может*.

Это отступление от хронологии, по-видимому, — осознанное. Чудо с видением храма изъято из течения времени, из земного миропорядка. Более раннее видение, когда Шимон узрел церковь во время бури на море, в которую попал его корабль («И се видѣх церковь горѣ и мыслях, кая си есть церкви» [с. 8, л. 2 об.]), во вневременном плане, в Вечности идентично позднейшему явлению храма во время битвы на Альте; это два «варианта» одного и того же видения. В обоих случаях Шимон чудесно спасается от неминуемой смерти. Об относительности времени свидетельствует и предсказание святого Антония, что Шимон (ставший в мо-

нашестве Симоном) будет погребен в Печерском храме, и речь Христа, изображенного на кресте, данном Шимону отцом: Христос говорит, что златой пояс с этого изображения станет мерой при строительстве храма, коим и окажется Печерская церковь[7].

Психологически немотивированным оказывается вопрос, заданный Шимоном при видении церкви в небе над морем: он не дивится чуду, а вопрошает себя, что это за церковь, словно в видении ему должен быть явлен непременно *реально существующий* храм. Вопрос Шимона можно интерпретировать и как указание на его особенное душевное и духовно состояние, на его «восхищенность» в духе, когда созерцатель причастен божественному, а не земному пространству и не изумляется, но мыслит, образ какой реальной церкви может быть явлен ему в этом видении. Но возможно и другое объяснение: Шимон постигает, что явленная в видении церковь есть та самая, которая должна быть построена по мере его пояса; он спрашивает себя о том, какая будущая церковь должна воплотить храм из его видения. Неопределенность мысли Шимона рождает у читателя *плодотворное непонимание*: созерцатель чуда принадлежит до известной степени иному пространству, нежели читающий сказания, и чувства и мысли Шимона лишь отчасти постижимы для стороннего взгляда.

В другом патериковом сказании («Чюде о той богоизбраннѣй церкви Богородичнѣй» [с. 12, л. 7]), также повествующем о воздвижении Печерской церкви, описывается чудо, удостоверяющее богоизбранность места: Антоний молит Бога, чтобы место строительства храма было один раз отмечено выпадением росы, в другой же осталось сухим; в третий раз святость места удостоверяется сходящим с неба огнем. Этот эпизод восходит к Священному Писанию: «Аллюзии на библейский рассказ о деяниях пророка Илии (3 Цар. 18, 21—40) несомненны — тем самым недвусмысленно подтверждается богодухновенность миссии основоположников монашества»[8].

Но не менее значима символическая связь Печерской Богородичной церкви с константинопольским Богородичным Влахернским храмом. Греки-мастера, приходящие из Царьграда к Антонию и Феодосию, присланные к ним Богородицею, явившеюся им во Влахернском храме и давшей им Свой образ для Печер-

ской церкви: «Та намѣстнаа да будеть» (с. 13, л. 8); также Богоматерь дает грекам-строителям мощи святых для положения в основание церкви. Она же наделяет их деньгами, потребными для воздвижения церкви. Богородица же говорит мастерам и о мере для строительства церкви, впрочем, ее не называя: «Мѣру убо послах поясъ Сына моего, по повелѣнию того» (с. 13, л. 8–8 об.). Церковь также является мастерам на воздухе, как прежде Шимону-Симону, и Богородица объявляет им: «〈...〉 Прииду же и сама видѣтъ церкве и в ней хощю жити» (с. 12, л. 7 об.–8).

Сказание о видениях Печерской церкви Шимону и сказание о греческих мастерах и о видении во Влахерне – своего рода две версии одного инварианта. Видения храма в обоих текстах похожи; в обоих сказаниях сказано о поясе как о мере для храма. При этом первое сказание, повествующее о Шимоне, образует ключ к тексту сказания о видении во Влахерне. Мастера не знают, о каком поясе идет речь, и им это объясняют печерские святые. Если в сказании о Шимоне Христос называл златой пояс варяга мерой будущего храма, то в слове о греческих мастерах это объявляет Его Мать. Другой ключ к явлению Богоматери мастерам – строителям храма дан в самом сказании о Влахернском чуде: греки не знают, кто явился им в храме (это незнание, вероятно, призвано передать растерянность и недоумение от видения: то, что явившаяся «Царица» – Богородица, очевидно во всех смыслах слова, включая этимологический). Смысл видения и то, что «Царица» – Приснодева Мария, раскрывает пришельцам Антоний.

Явление Богородицы именно во Влахернском храме не может быть случайным: Печерская церковь мыслится и как воплощение храма из видений, и, вероятно, как символическое подобие прославленного константинопольского храма. Как известно, именно во Влахернском храме, согласно «Житию святого Андрея Юродивого» – одной из наиболее читаемых на Руси переводных агиобиографий – святому Андрею было явлено видение Богородицы, простершей мафорий над миром: «оузри бл(а)ж(е)ныи Андреи с(вя)тую Б(огороди)цю ѡчивѣсть. вел(ъ)ми сущю высоку»; «мафоръ ея. яко молниино видиние имѣя. еже на пречтѣмь ея версе лежаще. ѿвивши ѿ себе и пр(е)чистыма своима рукама взем'ши. страш'но же и велико суще. Вѣрху всѣх людѣи

простре стоящихъ ту. еже на многы час видисте с(вя)т(ь)ца вѣрху люди прострето суще и сияя (...) славу Божию» (сказание жития «Ѡ видиньи с(вя)тыя Б(огороди)ци Вълахернахъ»)[9].

Видение Андрею Юродивому Богородицы и Ее простертого мафория на Руси, по-видимому, было воспринято особенно глубоко, так как послужило основанием для установления особого праздника – праздника Покрова (обыкновенно его установление относят к середине XII в. и приписывают инициативе князя Андрея Боголюбского, однако такая датировка небесспорна)[10]. Между сказанием о Шимоне и о златом поясе Христа, изображенного на принадлежавшем варягу кресте, и сказанием о видении Богородицы греческим мастерам во Влахернском храме (и, соответственно, между ролью Христа и Приснодевы Марии как дарователей меры для строительства Печерской церкви) просматривается семантическая связь. Среди почитаемых константинопольских реликвий Богородицы были не только риза и мафорий (влахернские святыни), но и пояс, хранившийся в другом храме[11].

Семантика видения святому Андрею Юродивому связана с концептами церкви (Церкви) – как здания и как мистического Тела Христова. «Видение Андрею Юродивому (...) – это образ церкви: церковное здание, мир, возносящий молитвы» (М. Б. Плюханова)[12]. По замечанию исследовательницы, «[э]та идея была уже заложена в церковном предании об Успении и получила развитие в службе на Положение ризы: Богородица – чертог Божий, и риза – атрибут и вместе с тем символ Богородицы – тоже означает Церковь – ковчег и покров»[13]. В соотнесенности с локусом Влахернского храма как места видения святому Андрею другой храм, Успенская Печерская церковь, приобретает коннотации «мирообъемлемости», способности как бы вмещать в себя мироздание[14]. Эта семантика, естественно, основывается на архитектурной символике христианского храма как символа мира, космоса. Печерский храм, чей основной признак, отмеченный в Киево-Печерском патерике (в сказании о греческих изографах, призванных его расписывать), – грандиозный размер, соотнесен, возможно, с видением святому Андрею именно по признаку «грандиозности»: Богородица в видении очень высока, а ее мафорий – огромной величины. И Печерский храм, являющийся

Шимону, а потом греческим изографам в небе, может быть, как бы прикрывает собою землю.

Печерская Успенская церковь действительно была весьма внушительных размеров: Успенский собор Печерской лавры (1073–1077 гг.) явился самым грандиозным памятником архитектуры второй половины XI в. Диаметр его купола почти на метр превысил размеры главы Киевской Софии. «Отсюда общий характер форм – мощных, структурных, глубоко и сильно расчлененных» (А. И. Комеч)[15]. А. И. Комеч так характеризует особенности интерьера Успенской церкви: «В целом интерьер храма отличался особенной пространственностью. Отсутствие сложности, характерной для пятинефных соборов, привело к цельности и ясности грандиозной структуры. Концепция осеняющего и охватывающего крестово-купольного завершения оказалась здесь выявленной с еще не существовавшей на Руси отчетливостью. В этом, как и в развитии строительной техники, сказываются продолжающиеся и укрепляющиеся связи Киева и Константинополя 〈...〉 Уцелевшие фрагменты собора и сейчас своим величием вызывают ассоциации с монументальными сооружениями той традиции, которая берет свое начало в архитектуре античного Рима»[16].

По мнению Г. К. Вагнера, разработавшего жанровую классификацию древнерусского храмового зодчества, Успенская Печерская церковь отнюдь не была обыкновенным монастырским храмом, а соотносилась с зданиями т. н. государственно-митрополичьего жанра: «По последним архитектурным данным, печерская Успенская церковь рисуется пятиглавой 〈...〉. Тем самым она входила в круг архитектурных реминисценций государственно-митрополичьего» жанра[17].

Об особенном восприятии Успенского Печерского храма в домонгольской Руси может свидетельствовать традиция посвящения храмов, прежде всего кафедральных, Богородице, и в первую очередь – празднику Успения. Один из источников этой традиции – именно посвящение храма Печерской обители празднику Успения Богоматери. «〈...〉 [М]онастырь воздействовал на физический и духовный ландшафт далеко за пределами Киева. Мода середины XI в. на храмы Св. Софии прошла, и кроме соборов в Киеве, Новгороде и Полоцке, одноименных храмов больше не возводили. Зато с 1070-х гг. до 1220-х гг. во всех других из-

вестных епархиях возводились соборы, посвященные Успению Богородицы – вслед за “католиконом” Печерского монастыря. ⟨...⟩ Так и случилось, что самые почитаемые центры христианской жизни почти по всем главным городам Руси оказались построены не по образцу дворцовой церкви князя Ярослава, а по подобию монастырской церкви игумена Феодосия»[18].

Грандиозные размеры Успенского храма могли получить в древнерусском сознании особенный символический смысл.

Чудесный характер основания Печерского храма особо отмечен в сказании «Оттуду начаток тоа божественыа церкве»: «Что сего, братие чюднѣе? Прошед убо книги Ветхаго и Новаго закона, нигдѣже таковых чюдесъ обрящеши о святых церквах, тако же и о сей от варяг, и от самого Господа нашего Иисус Христа, и честнаго его божественаго и человѣкообразнаго подобиа: и святыа Христовы главы вѣнец, и богозвучный глас от Христова подобиа, нести велящъ на уготованое мѣсто, того поясом измѣрити по небесному гласу, и видена бысть преже начатиа, како же и от грекъ иконѣ пришедши с мастеры ⟨...⟩» (с. 14, л. 9 об.)[19]. Показательно, что в этом сказании отмечено явление церкви (чудо, явленное варягу Шимону) прежде ее создания: церковь в божественном пространстве словно существует премирно, извечно. Различение храма в видении и храма, воздвигнутого в камне, оказывается относительным. Столь же относительно оно и в сказании о греках-иконниках, волею Божией пришедших в Киев расписывать Печерский храм.

Дойдя по Днепру до Канева, изографы увидели «церковь сию велику на высотѣ. И вопросихом же сущих с нами: “Кая си церкы?” И рѣша: “Печерскаа, ейже вы писци”» (с. 15, л. 11). Иконописцы вопрошают о храме так же, как Шимон вопрошает самого себя. По форме, в плане выражения, это вопрос о реальном храме. Но и вопрошание Шимона, и пространственная позиция вопрошающих греков (под Каневом, т. е. не в самих окрестностях Киева) заставляют предположить, что они видят не реальный Печерский храм, а его сверх- или ирреальный архетип. Однако сопровождающие их отнюдь не удивлены видением и говорят о церкви как о реальной. Благодаря этим повествовательным приемам эпизод с видением изымается из реального (т. е. земно-

го) пространственного контекста, и оппозиция «материальная явь — видение» размывается.

Греки пытаются возвратиться вспять, напуганные грандиозностью предстоящей им работы, но некая сила влечет их вспять против течения. Во вторую ночь после видения «видѣхом сию церковь и чюдную икону наместную ⟨...⟩» (с. 15, л. 11). Это видение построено по поэтике иконописного изображения: внутреннее пространство храма развернуто вовне (икона, находящаяся в церкви, в видении представлена вне ее)[20]. Таким образом, Печерский храм в видении подобен *изображению* храма на иконе, т. е. принадлежит «иконописному», а не земному пространству. Поэтика иконописного изображения в сказании — код, посредством которого описывается чудесное видение.

В сказаниях патерика Печерский храм интерпретируется и как подобие Влахернского храма, и почти как его «замена», как «главное» место обитания Богородицы (Богородица говорит грекам — строителям храма, что поселится в нем, а Ее наместная икона есть Ее метонимия, есть в некоем и важном смысле Она Сама). Естественно, в христианском восприятии *один* конкретный храм не мог представляться *единственным* местообиталищем Христа, Богоматери или святых. И всё же Печерский храм в патериковых сказаниях претендует на особенный статус одного из главных центров иерофании, мест присутствия Богородицы. Этот статус обеспечивается преемственностью отражения прообраза — церкви, явленной в видениях, и преемственностью по отношению к Влахернскому храму, установленному самой Приснодевой. Наконец, особенно значима соотнесенность чуда, произошедшего при освящении храма, с чудесными обстоятельствами Успения Богородицы. На освящение храма в предпразднество Успения собираются никем не званые митрополит Иоанн и русские епископы. «Святитель же хотѣ изискати такых человѣкъ, кто суть звавше тѣх, и ту абие гласъ так: "Исчезоша испытающеи испытания!" Тогда простръ руцѣ на небо и рече: "Пресвятаа Богородице! Яко же во свое преставление апостолы от конец вселенныа собравши въ честь своему погребению, тако и нынѣ въ священие своея созвавши тѣх намѣстникы и наши служебникы"» (с. 18, л. 14). В этом фрагменте дается ссылка на рассказ об Успении Богородицы, которое ожидается в Вифлееме и совершается

в Иерусалиме; сюда «облакь свѣтѣлъ» переносит апостолов: перед Успением, еще в Вифлееме, «вънезаапу явися солнце и луна окрестъ дому, и съборъ прьвѣнецъ святых бысть»[21]. Таким образом, Вифлеем представлен в этот момент как космический центр и как средоточие святости. Подобное место в Киево-Печерском патерике придано Успенскому храму.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996. С. 239–241. Впрочем, утверждение, что религиозно-нравственный смысл в средневековой культуре имеет *всякое* движение в географическом пространстве, представляется некоторым преувеличением.

[2] Ср. характеристику мифологических представлений о пространстве и, в частности, священных гор, принадлежащую М. Элиаде: «Будучи местом, где встречаются Небо и Земля, гора располагается в Центре мира и конечно же является высочайшей точкой на земле. Вот почему так много сакральных объектов ("святых мест", храмов, дворцов, священных городов) уподобляются "горам" и сами превращаются в "Центры мира", некоторым магическим образом становятся частью вершины Космической горы»; «Высокие места насыщены сакральными силами. ⟨...⟩ "Высота", "высокое" становится трансцендентным, сверхчеловеческим»; «⟨...⟩ 1) священная гора, где сходятся Земля и Небо, стоит в Центре мира; 2) любой храм, дворец или, более расширительно, священный город или царское жилище уподобляются Священной горе и тоже становятся Центром; 3) соответственно, храм или священный город, через которые всегда проходит ось мироздания, считаются местом схождения Небес, Земли и Ада»; «Достигнуть Центра означает приобщиться к священному, пройти инициацию» (*Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения: Пер. с англ. / Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 1999. С. 104, 105, 343, 349).

Сакральное место — это место иерофании: «Святое место остается таковым, потому что иерофания, некогда осенившая его, имеет перманентную природу. ⟨...⟩ Таким образом, иерофания не просто преображает в священный данный сегмент ничем не примечательного профанного пространства — своей силой она поддерживает в нем эту святость. Именно здесь, в этом месте, иерофания повторяется. Именно поэтому место становится неиссякаемым источником энергии и сятости, наделяя ими любого человека, даже просто находящегося здесь, и поддерживая его связь со священным» (Там же. С. 338).

[3] Расположение Киева на горах также акцентировано в «Слове о полку Игореве» (сон князя Святослава Всеволодовича).

[4] Из многочисленных работ на эту тему см. в частности: *Лебедев Лев, протоиерей.* Богословие русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. С. 140–142 (переиздано в кн.: *Лебедев Л., протоиер.* Москва патриаршая. М., 1995. С. 285–289); *Кудрявцев М. П.* Москва — Третий Рим. М., 1994; *Бондаренко И. А.* Эстетика города // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века. М., 1996. С. 403–425; *Топоров В. Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 264–276; *Данилевский И. Н.* Мог ли Киев быть Новым Иересалимом? // Одиссей. Человек в истории. 1998. Личность и общество: Проблемы самоидентификации М., 1999. С. 136–137.

[5] Ср. в этой связи замечание Р. Пиккио: «Можно (...) сказать, что православная славянская доктрина была сфокусирована именно на том, *как* постоянно перефразировать уже заранее установленное *нечто.* Несмотря на часто раздающиеся противоположные заявления, представляется, что изучение древнерусской литературы должно в большей степени сосредоточиться на литературных приемах и выработке *формальных структур,* нежели на тематике произведений» (*Пиккио Р.* Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси / Пер. с англ. О. Беловой // *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Ред. М. М. Сокольская; Предисл. В. В. Калугина. М., 2003. С. 140). Выделения в цитате принадлежат Р. Пиккио.

[6] Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик: Волоколамский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999. (Сер. Лит. памятники). С. 7, л. 1 (текст по рукописи РНБ. Ф. 893. № 9 — по классификации издателей это первый тип Основной редакции); особенное значение и красота Печерской церкви отмечены и в других списках, где она названа «небесоподъбная» (рукопись РГБ. Ф. 247. № 463) или «небесоподобнаа» (РГБ. Ф. 205. № 157); см. Там же. Разночтения. С. 351. В дальнейшем патерик цитируется по этому изданию, страницы издания и листы рукописи указываются в тексте.

[7] Таким образом, Печерская церковь построена на сакральной, Господней мере, в некотором смысле слова изоморфна Его Телу. Мотив воздвижения храма посредством меры, коей является пояс Христов, содержит коннотации, отсылающие к сотворению мира, измеренного пядью Божией. Ср. свидетельство Хожения игумена Даниила о надписи при изображении Христа в храме Гроба Господня: «Ту есть внѣ стѣны за олтаремъ Пупъ земли, и создана надъ нимъ комарка, и горѣ написан Христос мусиею, и глаголеть грамота: "Се пядию Моею измѣрихъ небо и землю"» (Хожение игумена Даниила // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 36). Ср. эту же формулу в «Слове на Вербное воскресенье» Кирилла Туровского: «Ныне путь съше-

ствуеть в Еросалим измѣривый пядью небо и землю дланью, в церковь входитъ невъмѣстимый в небеса» (БЛДР. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 188).

О семантике образа златого пояса Шимона-Симона с изображения Христа см.: *Мурьянов М. Ф.* Золотой пояс Симона // Византия: Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева / Под ред. В. Н. Гращенкова и др. М., 1973.

[8] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. для русск. пер. / Пер. с нем. А. В. Назаренко; Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996. С. 266. (Subsidia byzantinorossica. T. 1).

[9] *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 399, л. 141 об., строки 5032–5038. Древнерусский перевод был осуществлен уже в XI или в начале XII в. (Там же. С. 16–17).

[10] Обзор гипотез о происхождении и времени установления праздника Покрова см., в частности, в кн.: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 52–62.

[11] Там же. С. 25.

[12] Там же. С. 29.

[13] Там же. С. 28.

[14] Кстати, переводчик «Жития святого Андрея Юродивого», возможно, некоторое время пребывал в Студийском монастыре, с которым была тесно связана Печерская обитель. Печерская Успенская церковь была освящена 14 августа 1089 г., в предпразднество Успения Богородицы, подобно константинопольскому монастырю патриарха Алексия, освященному 14 августа 1034 г.; Студийско-Алексиевский устав был принят в Печерской обители в редакции патриарха Алексия. См.: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 45, 171–172. Ср. запись в славянском тексте устава: «прѣ(д)пра(з) пр(с)тыѧ бц҃а. и сщ҃ніе ч(с)тны обители. ѿ олексѣя ст҃го нашего вл(д)кы. всеѧ вселеныѧ патрїарха» (Там же. С. 360, текст по рукописи ГИМ Син. 330, л. 188 об.). Перенесение мощей Феодосия в новую церковь произошло 14 августа 1091 г.

О духовных традициях в Киево-Печерском монастыре см.: *Lilienfeld F. von.* The Spirituality of the Early Kievan Caves Monastery // Christianity and the Eastern Slavs / Ed. B. Gasparov and O. Raevsky-Hughes. Vol. 1. Berkeley, 1993. P. 63–76. (California Slavic Studies. Vol. 16).

[15] *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XIII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / Отв. ред. чл.-кор. АН СССР В. Л. Янин. М., 1987. С. 268.

[16] Там же. С. 273.

[17] *Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 60.

[18] *Франклин С., Шепард Д.* Начало Руси: 750–1200 / Под ред. Д. М. Буланина / Авториз. пер. с англ. Д. М. Буланина и Н. Л. Лужецкой. СПб., 2000. С. 449.

[19] Богосозданность Печерской церкви отмечена и в другом месте патерика, где утверждается, что Печерская церковь – единственный из Успенских храмов, доселе не разрушившийся (с. 16, л. 12); неразрушимость мыслится как свидетельство причастности храма вечности.

[20] Ср. замечания Б. А. Успенского об изображении Богородицы на фоне внешней стены храма на иконах как «об одной из форм передачи интерьера» (*Успенский Б. А.* Семиотика иконы // *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995. С. 284–285).

[21] Слово об Успении Богородицы // БЛДР. Т. 3. XI–XII века. СПб., 1999. С. 296, 298.